

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۸، زمستان ۸۴
شماره مسلسل ۱۹۷

اصل سنخیت در عرفان و همانندسازی در روان‌شناسی*

(با گذری در اندیشه‌های عطار و مولوی)

دکتر رضا انزابی نژاد*

دکتر بهجت السادات حجازی**

E-mail: hejazi_39@yahoo.com

چکیده

اصل سنخیت در عرفان زیر مجموعه‌ای از مبحث پیچیده «وحدت وجود» است. اساساً یکی از اهداف کلی عرفان و روان‌شناسی رسیدن فرد به وحدت درونی و موفقیت در ایجاد وحدت با عالم خارج از وجود است. اصل سنخیت در فلسفه و در باب علم حضوری معنا پیدا می‌کند که برای تحقق امر ادراک باید بین مُدرک و مُدرک سنخیت وجود داشته باشد و در عرفان (خصوصاً عرفان نظری که همانندی‌های بسیاری با فلسفه دارد) رمز اصلی تجاذب و کشش بین عاشق و معشوق است.

روان‌شناسانی چون، آبراهام مزلو و یونگ این سنخیت را باور دارند و همسو بودن اصل سنخیت در عرفان با اصل همانندسازی در روان‌شناسی را تصدیق می‌کنند. مشابهت نظریات آبراهام مزلو با افکار عرفانی عطار و مولانا محور اصلی این نوشتار است.

واژه‌های کلیدی: وحدت، از هم‌پاشیدگی، انسان کامل، سنخیت، همانندسازی

* - تاریخ وصول ۸۴/۵/۴ تأیید نهایی ۸۵/۹/۲۸

* - استناد دانشگاه فردوسی مشهد

** - استادیار دانشگاه شهید باهنر

مقدمه

در بررسی و مطالعه تطبیقی مباحث عرفانی و روان‌شناسی، مطلق‌انگاری، جزم‌اندیشی و حکم به این همانی کاری بس نادرست و دور از خردورزی است. زیرا اولاً رویکرد متافیزیکی عرفان به دلیل خدا محوری بیش از روان‌شناسی بر پایه انسان محوری است؛ ثانیاً روان‌شناسی به عنوان یک علم - آن هم علم به معنای تجربی - که نتایج خود را بر پایه مشاهده و آزمایش عرضه می‌کند، تلقی می‌گردد هر چند اخیراً منتقدانی بر این گونه روان‌شناسی خرده گرفته‌اند. عرفان یک نوع شناخت و بصیرت به مراتب فراتر از علوم تجربی است که این تفاوت‌ها، امر مقایسه و تطبیق را تا حدودی دشوار می‌نماید.

با وجود این، همانندی‌های نظری و عملی بین اصول فکری بنیادی، شیوه‌ها و روش‌های رسیدن به هدف و از همه مهمتر اهتمام هر دو به شناخت زوایای درونی انسان و تلاش در جهت رشد و پویایی و خود شکوفایی او این دو قلمرو را به هم نزدیک می‌گرداند و ما را بر آن می‌دارد اذعان نماییم که یا روان‌شناسان از ایده‌ها و افکار عرفا آگاهی داشته‌اند و یا طبق اصل توارد ناخودآگاه به شناخت‌ها و برداشت‌های مشترکی نایل آمده‌اند. توجه به «وحدت وجود» و «وحدت درونی» و به تبع آن اصل «سنخیت» و «هماندسازی» از رویکردهای مشترک فکری عرفا و روان‌شناسان است که تعمق و تأمل بیشتر نسبت به این موضوع را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

در بیشتر متون ادبی منظوم و منثور فارسی می‌توان به دریافت‌های روان‌شناختی یا روان‌کاوی دست یافت خصوصاً در آثار عطار و مولوی که علاوه بر داشتن چهره‌ای درخشان در عرصه ادبیات عرفانی، روان‌شناس عمیق و موشکاف به شمار می‌آیند.

۱- وحدت وجود و وحدت درونی

وحدت وجود یک مبحث پیچیده و عمیق فلسفی است که به حیطة عرفان، اخلاق، روان‌شناسی و سایر علوم نیز به نوعی تعمیم پیدا می‌کند. در فلسفه وحدت وجود و عالم موجود طیف عظیمی از اجزای عالم غیب و شهادت را در بر می‌گیرد. در قلمرو روان‌شناسی وحدت فرد با خود یا وحدت ضمیر هشیار و ناهشیار، در وادی اخلاق وحدت و سازگاری فرد با هموعان خود، در فلسفه وحدت فرد با پدیده‌های عالم هستی و در حیطة عرفان در سطحی عالی‌تر و گسترده‌تر وحدت انسان کمال یافته با عالم ملکوت و توسعاً وحدت او با حق (که خمیرمایه اصلی تمام وحدت‌های مذکور است) همه ابعاد گوناگون وحدت به شمار می‌آیند.

نیل به وحدت درونی بر مبنای توحید، در ادیان الهی جدی‌تر مطرح شده است و شاید سبب عنایت بعضی از روان‌کاوان به نقش دین در روان‌کاوی و پیوند این دو باهم، توفیق ادیان الهی در رسیدن به این وحدت باشد.

اریک فروم در باب ارتباط دین و روان‌کاوی، اتفاق نظر این دو را در ایجاد وحدت باور دارد. وی دین‌های الهی و بشری را به دو گروه خودکامه و نوع خواهانه تقسیم می‌نماید. دین‌های خودکامه بر مبنای ضعف و عجز انسان و حاکمیت یک قدرت مافوق بر سرنوشت انسان و جزم اندیشی است ولی دین‌های نوع خواهانه بر مبنای توانایی و قدرت انسان بر ایجاد همبستگی و وحدت بین خود و کل هستی از طریق تفکر و عشق ورزیدن است. بودیسم، تائوئیسم، اندیشه و مکتب سقراط و اسپینوزا و برخی روندهای مذهبی ادیان یهود و مسیح به ویژه عرفان و صوفیگری را نمونه‌هایی از دین نوع خواهانه می‌داند. (اریک فروم، ۱۳۵۹: ۵۲-۵۰). به عقیده وی روان‌کاوی به عنوان وسیله مداوای روح یک کارکرد کاملاً دینی دارد زیرا ماهیت اصلی همه افکار نوع خواهانه پیامبران و فلاسفه با وجود اختلافات عظیم، شناخت حقیقت و عشق ورزیدن است، (همان: ۹۴).

یکی از اهداف کلی عرفان و روان‌شناسی رسیدن به وحدت درونی و موفقیت در ایجاد وحدت با عالم خارج از وجود خود است. یونگ بر این باور است که «ریشه واقعی روان‌نژندی در تضاد و گسستگی شخصیت می‌باشد و این تضاد از دو چیز برمی‌خیزد: نگرش و برخورد آگاهانه، و نگرش و برخورد ناآگاهانه که گاه ضد یکدیگر عمل می‌کنند. روان‌نژندی شکافی درونی و حالتی است که در آن انسان با خود در جنگ و در حال دو نیمه شدن شخصیت و عدم یکپارچگی و یگانگی است، (آنتونیومورنو، ۱۳۸۰: ۲۳۲). وی در توضیح پیشینه این روان‌نژندی می‌گوید: «با رجعت به آموزه گناه آغازین، قبل از هبوط، تمام پاره‌های انسان در وحدت کامل بودند؛ عقل تابع خداوند بود، نیروهای پست‌تر تابع عقل و جسم تابع روح. انسان به سبب گناه آغازین این هماهنگی و حالات آرمانی را که معمولاً به نام «عدل آغازین» (original justice) می‌شناسد، از دست داد و لذا وحدت و یکپارچگی او اینک، چنان‌که قبل از هبوط بود، کامل و بی‌عیب نیست، (همان: ۲۳۲).

یونگ سرپیچی از عقل و اراده الهی را ریشه تمام بی‌نظمی‌های روحی می‌داند که طبعاً خداواری در اندیشه او حکم به بازگشت به عدل آغازین یعنی تبعیت انسان از عقل و اراده الهی می‌کند تا مجدداً وحدت درونی برقرار گردد.

تعبیر و تفسیری که یونگ از وحدت و پیوستگی درونی می‌نماید، بی‌ارتباط با وحدت درونی شخصیت رشد یافته انسان در عرفان نیست زیرا عامل اساسی وحدت شخصیتی از منظر عرفا، گام نهادن در مسیر توحید و دل سپردن به یک معبود و آزادی از اسارت معشوق‌های متعدد است چنان‌که حق تعالی فرمود: «أرباب متفرقون خیر ام‌الله الواحد القهار» (یوسف/۳۹). آیا خدایان متعدد بهترند یا خداوند یکتای مقتدر؟ سیدحیدر آملی توحید را به دو قسم تقسیم می‌کند: توحید انبیا و توحید اولیا. توحید انبیا، توحید ظاهر و آن دعوت مردم به پرستش خدای واحد و نفی پرستش

خدایان متعدد است و توحید اولیا، توحید باطن و آن دعوت بندگان به مشاهده وجود واحد و نفی موجودات کثیره است (آملی سید حیدر، ۱۳۶۸: ۴-۸۳).

به عقیده یونگ رشد شخصیت در گرو دو عامل است: ۱- تفرّد (هویت خود را یافتن) از دیدگاه فلسفی طریقتی است که در آن انسان کامل تحول یافته و به وجود می‌آید. هر انسانی در تمامیت تفکیک نشده یعنی مسائل و مطالب از یکدیگر تمیز و تشخیص داده نشده، زندگی را آغاز می‌کند و به تدریج در مسیر رشد و شکوفایی قدرت تفکیک، تمیز، توازن و اتحاد کامل را می‌یابد. ۲- مرحله توحید و پیوستگی جنبه‌های متضاد شخصیت با یکدیگر است که به گفته یونگ توسط کنش متعالی انجام می‌گیرد. تفرّد تحقق بخشیدن و شکوفایی تمام جنبه‌های شخصیت است و کنش متعالی زمینه وحدت و یگانگی آنها را فراهم می‌سازد (آنتونیومورونو، ۱۳۸۰: ۴۲-۱۴۱).

نقطه مقابل این حالت در روان‌شناسی، از هم پاشیدگی روانی است. "بسیاری از اختلالات پسیکونوروتیک به وسیله خصوصیتی که به آن "از هم پاشیدگی" گفته می‌شود، مشخص می‌شوند و آن حالتی است که در آن فعالیت‌های خاصی با شخصیت کامل فرد یگانگی و وحدت ندارند." (نرمان ل. مان، ۱۳۶۴: ۵۷۶) و به تعبیری فرد گرفتار نوعی شرک درونی می‌گردد.

آبراهام مزلو همسو با یونگ انسان را یک کل لایتجزی می‌بیند. خصوصاً کسی که به مرحله شکوفایی رسیده از نظر او جامع صفات متضاد است و بهتر از دیگران می‌تواند تضادها و دوگانگی‌ها را دریابد. او منطق ارسطویی را که توانایی درک تضادها را از بین می‌برد، به افراد رشد نیافته‌تر تخصیص می‌دهد، و می‌گوید: "افراد کمتر رشد یافته در جهان ارسطویی زندگی می‌کنند که در آن طبقات و مفاهیم مرزهای دقیقی دارند و ناسازگار و ناموافقند مانند مونث - مذکر، خودخواه - متواضع، بزرگسال - کودک و ... در منطق ارسطویی الف همان الف است و هر چیز دیگری جز الف محسوب می‌شود و

هرگز جفت‌ها با هم تلاقی نمی‌کنند. اما افراد خود شکوفا می‌بینند که الف و غیر الف در هم نفوذ می‌کنند و یکی هستند و این که هر فردی در آن واحد هم خوب است و هم بد و هم مذکر و هم مونث، هم بزرگ است و هم کودک،... " (آبراهام مزلو، ۱۳۷۱: ۵۸). وی در زمینه جامع اضداد بودن انسان رشد یافته می‌گوید: «حتی کامل‌ترین انسان‌های ما نیز از حالت اساسی انسان به طور همزمان از مخلوق بودن و خلاق بودن، قوی و ضعیف بودن، محدود و نامحدود بودن و ... معاف نیستند. او یکی از اهداف درست درمان را حرکت از دو شعبه کردن و مجزا کردن به سمت وحدت بخشیدن به تضادهای به ظاهر آشتی‌ناپذیر می‌داند» (همان: ۹۵-۱۹۴).

فردریک پرز نیز چون آبراهام مزلو انسان را به منزله یک ارگانیزم و یک کل می‌نگرد که برای رهایی از تنش‌های خود و نیل به تعادل و سلامت روانی تمایل به ظهور کلیت خود دارد و بر اساس روان‌شناسی گشتالتی هدف درمان ایجاد وحدت در خود است، (شفیع آبادی، ۱۳۶۵: ۱۸۸ و ۹۳-۱۹۲).

این اندیشه در عرفان نیز به نوعی متعالی‌تر مطرح می‌شود با این تفاوت که عرفا این وحدت‌نگری را نه تنها در کل وجود آدمی بلکه در افق وسیع‌تر و در کل آفرینش مشاهده می‌کنند که تمام هستی چون ذره‌هایی پراکنده به سوی نور وحدت حرکت می‌کنند. عطار نسبت خدا و هستی را چون نسبت سایه و نور می‌داند که فرّ و حضور و نور آن ذات بر هر ذره از عالم می‌تابد:

زهی فرّ و حضور و نور آن ذات	که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات
وجود جمله ظل حضرت تست	همه آثار صنع و قدرت تست

(اسرارنامه /ص ۳)

گاه انسان را به ذره‌ای تشبیه می‌کند که در مقابل آفتاب حق، محلی از تجلی و ظهور ندارد و اصل همان آفتاب حق است که با ظهور خود، ذره را محو و فانی می‌کند. او نه تنها انسان بلکه همه جهان را در مقابل او ذره‌ای مختصر می‌بیند:

چو خورشید جمالت جلوه‌گر شد چو ذره هر دو عالم مختصر شد

(دیوان عطار / ۱۹۸)

مولوی نیز می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

(مثنوی / ۴ / ۱۷-۴۱۶)

به نظر عطار کسی که با چشم توحیدی به عالم نگاه نمی‌کند، دو بین و احوال است:

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی یکی بین و یکی دان و یکی گوی
یکیست این جمله، چه آخر چه اول ولی بیننده را چشم است احوال

(اسرارنامه / ۲)

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این متفق باشند در واحد یقین
احوالی چون دفع شد، یکسان شوند دو سه گویان هم یکی گویان شوند

(مثنوی / ۲ / ۱۲-۳۱۱)

معنای بلند فلسفی و عارفانه "وحدت وجود" در عرفان در اصل همان ظهور کثرات در قالب اسماء و صفات از سرچشمه توحید است که مولوی این معنا را در تمثیلی زیبا بیان کرده است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نورسره
کنگره ویران کنسید از منجینق

شد عدد چون سایه‌های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی / ۱ / ۸۹ - ۶۸۶)

ولی این موضوع در مبحث انسان کامل از یکسو به ولایت تکوینی او و وحدت فعل او با فعل خداوند و از سوی دیگر به جامعیت و حاوی اضداد بودن خود او مربوط می‌شود.

نظر به این که انسان کامل نسخه حق است چنان که رسول (ص) به آن اشاره فرمود: "خلق الله آدم علی صورته الرحمن" (گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف: ۱۲۵) آدمی می‌تواند مانند او حی و علیم و قادر و ... باشد. با این تفاوت که اولاً وحدت او با حق در مقام اسماء و صفات است نه ذات، ثانیاً این وحدت نسبی است نه مطلق. ولی به هر صورت به عنوان یک فردی که در رأس قله کمال و فضیلت قرار گرفته است، وجودی سرشار از سکونت خاطر، نشاط، بهجت و تعادل روحی و روانی می‌باشد.

چنان که قبلاً ذکر شد، آبراهام مزلو نیز ویژگی بارز انسان رشد یافته را جامعیت اضداد یا به طور همزمان دارای صفات متفاوت بودن (مثل مخلوق و خلاق بودن، ضعیف و قوی بودن، ...) بیان می‌نماید. به یک تعبیر عالی‌تر جامعیت صفات در عرفان، جمع بین کفر و ایمان (یا اسمای جلال و جمال) است که این مضمون در غزلیات عطار به وفور مشهود است. البته کفر و ایمان به تعبیر شارح گلشن راز همان اسمای جلال و جمال الهی است و جمع بین این دو را این‌گونه بیان می‌کند:

"عارف در مقام جمع‌الجمع یعنی در بقاء بعد الفناء کامل، مظهر جمیع اسما و صفات متقابل است"، (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۹۳-۲۹۲).

نور ایمان از بیاض روی اوست
ظلمت کفر از سر یک موی اوست

(دیوان عطار / ۷۸)

روی تو و موی تو کایت دینست و کفر رهبر عطار گشت رهزن عطار شد
(همان / ۱۹۷)

با توجه به این که در شعر عطار رخ مظهر ایمان و زلف مظهر کفر و همواره مجموعه زلف و رخ باعث زیبایی یار است، بنابراین در اندیشه عرفانی خود انسان کامل را مظهر صفات جمال و جلال الهی یا صفات لطف و قهر (جامع اضداد) می‌داند. همچنین در باور مولوی که نی رمزی برای انسان کامل است، متصف به صفات متضاد است:

همچو نی زهری و تریاقی که دید؟ همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟
(مثنوی / ۱۲/۱)

«همان‌طور که حضرت حق با صفت قهر و لطف موصوف شده، انسان کامل نیز به صفت قهر و لطف متصف است. انسان کامل زهر است نسبت به اهل فسق و ارباب فجور و پادزهر است نسبت به اهل صلاح و اصحاب معرفت»، (زمانی، ۱۳۷۹: دفتر اول، ۶۰). در قلمرو ولایت تکوینی انسان کامل، از آن‌جا که او پرتوی از نور حق و تجلی اسمای اوست، تصرف او در این عالم و آنچه از وی سر می‌زند، همه با اراده الهی انجام می‌پذیرد. قرآن خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی ...»^۲ (انفال / ۱۷).

این جنبه از وحدت وجود، همواره شبیه حلول را در اذهان بعضی ایجاد کرده است که شاعران عارف و متفکری چون شیخ محمود شبستری، عطار و مولوی به رفع این شبیه مبادرت ورزیده‌اند.

عطار حلول و اتحاد را به هیچ وجه نمی‌پذیرد ولی استغراق یا فنای در حق را که مستلزم نفی خود است، باور دارد:

حلول و اتحاد اینجا حرام است و لیکن کار استغراق عامست
(اسرارنامه/ ۹۴)

اینجا حلول کفر بود، اتحاد هم لیکن وحدتست لیک به تکرار آمده
یک صانعست و صنع هزاران هزار بیش جمله ز نقد علم نمودار آمده
این را مثال هست به عینه یک آفتاب کز عکس او دو کون پر انوار آمده
(دیوان عطار/ ۸۱۸)

شبستری اعتقاد به حلول و اتحاد را به آن معنا که حق در یک انسان نفوذ کند و با آن یکی شود، نوعی دوگانگی و عین ضلالت و گمراهی می‌داند:

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است
(شرح گلشن راز / ۳۱۹)

مولوی انالحق گفتن حسین منصور را به معنای هوالحق یعنی اثبات حق و نفی خود می‌داند و حلول و اتحاد را رد می‌کند:

این انا هو بود در سر، ای فضول ز اتحاد نور، نه از راه حلول
(مثنوی/ ۲۰۳۸/۵)

از این‌رو انسان کامل اولاً با وجود صفات متضاد، در ایجاد سازگاری بین این صفات و رسیدن به یک وحدت درونی موفق شده است؛ ثانیاً در ایجاد وحدت با هستی و به نوعی وحدت با حق - نه به معنای حلول و اتحاد بلکه به معنای فناء فی‌الله و با

صفات لایتناهی او به هستی نگریستن - دست یافته است و غیرکاملان نیز با تأسی به شیوه فکری و عملی او در زندگی می‌توانند به این وحدت درونی نایل گردند.

۲- اصل سنخیت و همانندسازی

اصل سنخیت در عرفان زیرمجموعه‌ای از مبحث پیچیده «وحدت وجود» محسوب می‌شود که قابل تطبیق با مشابه خود در روان‌شناسی یعنی «همانندسازی» است. در فلسفه این اصل، در باب علم حضوری معنا پیدا می‌کند که برای تحقق امر ادراک باید بین مُدرک و مُدرک سنخیت وجود داشته باشد و چون در علم حضوری اتحاد بین عالم و معلوم و علم وجود دارد، این سنخیت پایه و اساس هر نوع معرفت شهودی است و در عرفان نظری نیز عامل اصلی تجاذب و گرایش به وجودی غیر از خود به نوعی وحدت بین طالب و مطلوب مبتنی بر سنخیت روحی بین آن‌هاست. این سنخیت یا هم جنس بودن روحی، فراتر از جنسیت (مذکر و مؤنث) است. محی‌الدین عربی در فصوص‌الحکم می‌گوید: «هر مُدرک از جهتی شبیه به آن چیزی است که ادراک می‌کند، تشبیهی که سبب تقبل و اتصال به آن است»، (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۲۳).

حسن‌زاده آملی در توضیح این فص می‌نویسد: «بدان که نفس ناطقه انسانی بس که لطیف است به هر چه روی آورد، به صورت آن درمی‌آید. لذا هرگاه انسان نیت کسی کرده است به حکم اتحاد مُدرک با مُدرک کأنه این شخص هویت اوست ...» (همان)

ذره ذره کاندیرین ارض و سماست جنس خود را هر یکی چون کهریاست

(مثنوی/۶/۲۹۰۰)

روان‌شناسانی چون یونگ و آبراهام مزلو این سنخیت را باور دارند و همسو بودن اصل سنخیت در عرفان با اصل همانندسازی در روان‌شناسی را تصدیق می‌کنند. این مبحث اولین بار از سوی ملاصدرا مطرح شد. به عقیده وی «هر ادراکی اعم از ادراک حسی و ادراک عقلی فقط به طریق اتحاد بین مُدرک و مُدرک است و عقلی که اشیا را تعقل می‌کند، خود عین کلیه اشیا است، (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۵۸).

حکیم هادی سبزواری در شرح مثنوی این ابیات مولوی را دالّ بر اتحاد عاقل و معقول می‌داند:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی
و ریود خاری تو همیشه گلخنی
(مثنوی ۸/۲-۲۷۷)

از نظر وی معلوم دو نوع است: «معلوم بالذات چون صورت کلیه گل که در عقل و صورت جزئی آن که در خیال است و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی‌گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد بلکه با معلوم بالذات از گل»، (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۹۷).

عقل گردی عقل را دانی کمال
عشق گردی عشق را دانی ذبال
(مثنوی ۷۵۸/۶)

در مبحث جبر و اختیار، اصل سنخیت به معنای تناسب عمل فرد و نتیجه آن است چنان که مولوی در باب حدیث «جفّ القلم بما هو کائن الی یوم‌الدین»^۳ بر این باور است که «از هر چیزی خاصیت ذاتی آن را باید انتظار داشت و معنی جفّ القلم همین است که بر هر فعلی آثار و خواص ذاتی آن فعل مترتب می‌شود»، (همایی، ۱۳۵۶: ۶-۹۵).

فعل تست این غصه‌های دم‌به‌دم
این بود معنی قد جفّ القلم
که نگرده سنت ما از رشّد
نیک را نیکی بود بد راست بد

معنی جفّ القلم کی این بود که جفاها با وفا یکسان شود
بل جفا را هم جفا جفّ القلم وان وفا را هم وفا جفّ القلم

(مثنوی/۳/۵-۳۱۸۲)

در عرفان نیز عامل تجاذب و گرایش به وجودی غیر از خود نتیجه سنخیت و هم جنس بودن است نه اثر مذکر و مؤنث بودن. مولوی در دفتر چهارم حکایتی بیان می‌کند که کودکی روی پشت‌بام بر لب ناودان می‌خزد و خطر سقوط او همه را خصوصاً مادر وی را مضطرب و نگران می‌سازد. مادر کودک برای چاره‌جویی سراسیمه به حضور علی (ع) می‌شتابد. حضرت می‌فرماید، کودکی بیاورند تا با سنخیتی که بین آن دو وجود دارد، کودک از ناودان فاصله بگیرد و با آمدن به نزد هم جنس خود از خطر سقوط رهایی یابد:

گفت طفلی را برآور هم به بام تا ببیند جنس خود را آن غلام
سوی جنس آید سبک ز آن ناودان جنس بر جنس است عاشق جاودان

(مثنوی/۴/۶۵-۲۶۶۴)

دریافت مولوی از این داستان این است که تا تجانس و سنخیت روحی نباشد، گرایش و تجاذب بین افراد وجود نخواهد داشت:

ز آن بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را مثلکم تا به جنس آید و کم گردید گم
زانکه جنسیت عجایب جاذبی است جاذبش جنس است هر جا طالبی است

(مثنوی/۴/۷۱-۲۶۶۹)

در فیه مافیه مردم را به آب تیره تشبیه می‌کند که بعضی با دیدن پیامبران چون آب زلال، به اصل و ذات پاک خود پی می‌برند و با آن آب درآمیزند و برعکس کسانی که فاقد این معرفت هستند، از ایشان فاصله گرفته بنای سرکشی و ناسازگاری می‌نهند.»

پس انبیا و اولیا مذکران باشند او را از حالت پیشین نه آنک در جوهر او چیزی نو نهند. اکنون هر آب تیره که آن آب بزرگ را شناخت که من از اویم و از آن ویم، در آمیخت و این آب تیره که آن آب را شناخت و او را غیر خود دید و غیر جنس دید، پناه به رنگها و تیرگیها گرفت تا با بحر نیامیزد و از آمیزش بحر دورتر شود چنانکه فرمود: «فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»، (فروزان فر، ۱۳۸۱: ۴-۳۳).

انبیا چون جنس روح‌اند و ملک مرم ملک را جذب کردند از فلک

(مثنوی / ۴ / ۲۶۷۹)

باز آن جانها که جنس انبیاست سوی ایشان کش کشان چون سایه‌هاست

(مثنوی / ۴ / ۲۷۰۲)

به حکم این حدیث پیامبر اکرم (ص) «الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»^۴، هماهنگی و تفاهم فکری و روحی پایه و اساس الفت و انس با دیگران است. یونگ این موضوع را به آنیما یا آنیموس درون شخصیت هر فرد منسوب می‌نماید. زیرا که «هر مردی در درون خود تصویری ابدی از زن به همراه دارد البته نه تصویری از این یا آن زن خاص بلکه تصویری از زن مطلق. این تصویر، اساساً ناآگاهانه و یک عامل موروثی است از اصل نخستین که بر روی دستگاه زنده جسم آلی مرد حک شده، نقش مهرخورده یا کهن الگویی از کلیه تجربیاتی است که اجداد ما از جنس مونث داشته‌اند یا به عبارت دیگر مجموعه‌ای از کلیه تأثیراتی است که تاکنون توسط زنان ایجاد شده است... از آنجایی که این تصاویر در ذهن ناخودآگاه وجود دارد، همیشه به گونه‌ای ناخودآگاه در شخص محبوب ما متجلی می‌شود و این یکی از دلایل عمده احساسات شدید ما در جذب شدن یا بیزارگی از شخص به خصوصی است که یک دفعه و خود به خود صورت می‌گیرد»، (کالوین ...، ۱۳۷۵: ۶۹).

طبعاً طبق نظر یونگ تصویر شخص محبوب زن با آنیموس درونی او مطابقت پیدا می‌کند. صوفیه بر این باورند که «حرکت و میل هر ذره به طرف جنس خود و اصل خود است. انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد. صفات محبوب و معشوق حقیقی

یعنی خدا به دست آر تا در او محو شوی. این اصل که انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد بسیار شبیه است به گفتهٔ اوغوسطینوس قدیس که گفته است: «انسان اگر سنگی را دوست داشته باشد در حکم سنگ و اگر انسانی را دوست داشته باشد در حکم انسان و اگر خدا را دوست داشته باشد جرأت نمی‌کنم بگویم چه خواهد شد، زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد، ممکن است مرا سنگسار کنند»، (رجایی، ۱۳۷۰: ۵۹۳).

خوب خوبی را کند جذب این بدان طیبات للطیبین بر وی بخوان

(مثنوی / دوم / ۸۰)

ناریان مرناریان را جاذبند نوریان مرنوریان را طالباند

(همان / ۸۳)

اصل سنخیت روحی جزئی از معنای فلسفی و پیچیدهٔ وحدت وجود در عرفان نظری است (همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، محور و قطب بنیادی هستی «انسان کامل» بزرگترین تجلی‌گاه حق است که براساس آیهٔ «و نفخت فیه من روحی» مصداق این سنخیت با حق می‌باشد) ولی همانندسازی ناشی از اتحاد روحی در روان‌شناسی به صورت نازل‌تر و تلویحاً جزئی از آن معنای گسترده را در بر می‌گیرد. چنان‌که آبراهام مزلو می‌گوید: «اتحاد از طریق مهرورزی نوعی تعالی است، مثلاً محبت نسبت به کودک خود یا نسبت به دوست محبوب خود. این یعنی «ناخود خواه» یعنی استقلال از خود خودخواه. مفهوم ضمنی آن نیز دایره وسیع‌تری از همانندسازی است، یعنی همانندسازی با افرادی هر چه بیشتر تا نزدیک شدن به حد همانندسازی با همه انسان‌ها. این را می‌توان به منزلهٔ خود هر چه فراگیرتر نیز تعبیر کرد، (آبراهام مزلو، ۱۳۷۴: ۳۵۵).

فرد خود شکوفا از نظر وی کسی است که به وحدت و انسجام درونی نایل آمده، کمتر با خود سر جنگ دارد. اصطکاک درونی کمتری دارد و توانایی بیشتری برای یگانه شدن با جهان دارد. به عنوان مثال عشاق با یکی شدن با هم به سمت وحدانیت پیش

می‌روند. خلق‌کننده با آنچه خلق می‌کند یکی می‌شود و یا مادر با کودکش احساس یکی شدن دارد و فرد نوعی تعالی از «خود» و رفتن به فراسو و فوق خود را احساس می‌کند، (آبراهام مزلو، ۱۳۷۱: ۱۲۵).

آبراهام مزلو به اتحاد مُدرک و مُدرک در ادراک افراد خود شکوفا اذعان می‌کند. از نظر وی ادراک چنین افرادی بر پایه شیء مداری است نه خود مداری. به این معنا که مثلاً در تجربه زیبایی‌شناختی یا تجربه عاشقانه فرد چنان مجذوب و شیفته (شیء یا محبوب) می‌گردد که خود ناپدید می‌شود و برخی از نویسندگان در حوزه‌های زیبایی‌شناختی، عرفان، محبت مادری و عشق تا آن حد پیش رفته‌اند که می‌گویند که در تجربه اوج می‌توانیم حتی از همانندسازی مدرک و مدرک یعنی نوعی هم‌جوشی دو وجود مستقل به صورت یک کل تازه و بزرگ‌تر و نوعی وحدت مجموعه واحد فرادست سخن به میان آوریم، (همان: ۹۸).

در همانندسازی یا طالب خود را جزئی از مطلوب می‌بیند و یا بالقوه استعداد همانند شدن با او را دارد که به سمت او کشش پیدا می‌کند:

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین ذوق جزء از کل خود باشد بین
یا مگر آن قابل جنسی بود چون بدو پیوست، جنس او شود

(مثنوی/۹۰-۸۸۹)

در توجیه اصل «همانندسازی» به عنوان یک مکانیسم مثبت باید گفت: «مکانیسمی که ما عینیت دادن یا همانند ساختن نام می‌گذاریم، از بر افکندن جدایی ندارد. من برای آن که از کشاکش روانی برهد، خود را بر من برتر یا عوامل خارجی منطبق می‌سازد، یعنی خصوصیات آن‌ها را جذب می‌کند تا همانند آن‌ها شود و از شر تضاد خلاصی جوید... این مکانیسم یکی از عوامل عمده رشد انسانیت است، (آریان پور، ۱۳۳۰: ۱۹۸).

در واقع فردی که تمایل به همانندسازی دارد، تصویری از من آرمانی خود را در الگو مشاهده می‌کند و احساس سنخیت با او چنان جذبه و کشش روحی ایجاد می‌نماید که نیل به خود ایده‌آل و خالی از عیب و نقص را بر او هموار می‌گرداند. قطعاً هر چه عظمت مطلوب یا معشوق گسترده‌تر باشد، قدرت و ارزش وجودی طالب نیز افزون‌تر خواهد شد. نگارنده براین باور است که اصل سنخیت در عرفان با اصل همانندسازی در روان‌شناسی از این جهت بسیار به هم نزدیک و شبیه هستند که انگیزه افراد در جذب هم جنس شدن و همانندسازی با او، کمال‌جویی و عشق ابزار و سرمایه اصلی این مکانیسم رفتاری مثبت است. در تفکر عطار عشق تفاوت‌ها را از بین برده، پاکی از اوصاف بشری و محو شدن در هستی معشوق را به ارمغان می‌آورد.

چون ز عین عشق گردی دردناک پاک گردی پاک از اوصاف پاک

چون نماند در ره عشقت صفات ذات معشوقت دهد بی تو حیات

(مصیبت‌نامه / ۳۴۴)

در باور مولوی نیز دل باختن به عشق حق و بی‌اعتنایی به عقل مصلحت‌اندیش، عاشق را مستوجب پاداشی چند برابر می‌نماید و بی‌تردید عشق ذوالجلال که سرچشمه همه زیبایی‌ها است، راه فناء فی‌الله را بر انسان می‌گشاید:

چون ببازی عقل در عشق صمد عشر امثال دهد یا هفتصد

(مثنوی / ۳۲۳۶/۵)

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال ای کم از زن شو فدای آن جمال

(همان / ۳۲۳۶)

ویلیام چیتیک (William chitick) مولوی‌شناس معروف آمریکا (۱۹۶۶) پایه و اساس این تجاذب و سنخیت را عدل الهی می‌داند زیرا عدل الهی ایجاب می‌کند که هر چیزی در جای مناسب خود قرار بگیرد و لذا هر جنسی جنس خود را جذب می‌کند، (ویلیام چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

میل و کشش کل عالم وجود به سمت و سوی وحدت در انسان که اشرف مخلوقات آفرینش است، به مراتب شدیدتر است. این بر مبنای تدبیر حکیمانه الهی است که انسجام و تعادل شخصیتی خود را در نتیجه کمال‌جویی حاصل نماید. سنخیت پایه و اساس جذبه و کشش بین بنده و حق در سطحی متعالی و در مرتبه نازل‌تر ارتباط روحی و پیوند بین افراد می‌باشد. درون مایه اصلی این جذبه و کشش همانندسازی و الگوپذیری در روان‌شناسی است. در واقع عرفان اسلامی با طرح موضوع «انسان کامل» خلیفه و نماینده حق در عالم خاکی و با پرورش عشق به معشوق ازلی مبتنی بر سنخیت روحی بین عبد و معبود، همانندسازی و الگوپذیری بین افراد را در روان‌شناسی در مسیری روشن‌تر و متعالی‌تر قرار می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- منظور هماهنگی و همسویی با کل موجودات است که به استناد آیات شریف قرآن، تسبیح‌گوی ذات حق‌اند. البته سیرالی‌الله انسان شتابنده‌تر از سایر مخلوقات اوست و دریافت و درک هر نوع همدلی و هم‌زبانی با دیگر آدمیان زمینه مناسبی برای ایجاد وحدت با عالم خارج از خود را فراهم می‌کند.

۲- وقتی تیر می‌انداختی به حقیقت تو نبودی که تیر می‌انداختی بلکه خداوند

تیر می‌انداخت ...

- ۳- قلم سرنوشت نسبت به آنچه می باید تا روز قیامت تحقق یابد، خشک گردید.
- ۴- روحها همچون لشکریان به صف کشیده و منظم اند، پس هر کدام از آنها همدیگر را بشناسند، باهم انس می گیرند و هر کدام که باهم بیگانه باشند، از هم دوری می جویند.

منابع

- آبراهام مزلو. به سوی روان شناسی بودن، ترجمه احمد رضوانی، چ ۱، مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۱.
- _____ . *افق های والاتر فطرت انسان*، ترجمه احمد رضوانی، چ ۱، مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۴.
- آریان پور، امیرحسین. *فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان*، چ ۱، تهران: ابن سینا، ۱۳۳۰.
- آملی سیدحیدر. *جامع الاسرار و منبع الانوار*، چ ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- آنتونیومورونو، یونگ. *خدایان، انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، چ ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- اریک فروم. *روان کاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، چ ۴، تهران: انتشارات پویش، ۱۳۵۹.
- تفضلی تقی. *تصحیح دیوان عطار*، چ ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- حسن زاده آملی، حسن. *دروس اتحاد عاقل به معقول*، چ ۲، تهران: نشر حکمت، ۱۳۶۶.

- زمانی کریم. شرح مثنوی، چ ۳، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. فرهنگ اشعار حافظ، چ ۶، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۰.
- شفیع آبادی و ناصری. نظریه‌های مشاوره و روان درمانی، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- فروزان فر، بدیع‌الزمان. فیه مافیه، چ ۹، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- کالوین اس. هال ... مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ، ترجمه محمدحسین مقبل، چ ۱، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم، ۱۳۷۵.
- گوهرین سیدصادق. اسرارنامه عطار، چ ۱، تهران: کتاب‌فروشی زوار، ۱۳۶۷.
- _____ . شرح اصطلاحات تصوف، چ ۱، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷.
- لاهیجی شمس‌الدین محمد. شرح گلشن راز، چ ۱، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی محمودی، ۱۳۷۷.
- ملاصدرا. شواهد‌الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، چ ۱، تهران: سروش، ۱۳۶۶.
- نرمان ل. مان. اصول روان‌شناسی، ترجمه ساعتچی، چ ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- نورانی وصال. مصیبت‌نامه عطار، چ ۲، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۶.
- ویلیام چیتیک. راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چ ۱، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۲.
- همایی، جلال‌الدین. مولوی‌نامه، چ ۲، تهران: نشر آگاه، ۱۳۵۶.